

ラカン派社会学から見た「オウム真理教」

檜 村 愛 子

Abstract

Aum Shinrikyo is the postmodern religion. It doesn't have the feature of postmodern religion like the lack of the institutional force, but it has the another feature of postmodern religion like the hateness to others. By lacanian perspective we can find that Aum Shinrikyo lacks the function of metaphor which joins the body and the language, because of this hateness to others. So, it can't find the terminal point that can appease himself

I trace the controversies of the theory about the secularization and reconstruct this theory to the theory about the relation of religion and postmodern society. And I argue the particularity of the postmodern religion

オウム真理教については、サリン事件以降、おびただしい社会的言説や、アカデミズムにおけるいくつかの分析がすでに存在する。が、例えば宗教学においては、オウム真理教を本質的に宗教とみなされるものからの逸脱例と捉えることが多く、オウム真理教を時代の鏡としようとする傾向は弱い¹⁾。これに対し、社会学においては、大澤（1996）にみられるように、オウム真理教の時代的新しさを取りだそうとする優れた分析があるとはいえ、それも、ポストモダニズム社会の原理との関係を示唆するに終わっており、その宗教としての特質が十分分析されているとはいいがたい。

本稿は、自己啓発セミナーや精神世界といった文化現象・宗教現象との関係を考えながら、オウム真理教の特質を捉えると共に、これらの社会の変容を、ラカン派精神分析の枠組みから、大澤の提起をより進める形で、提示したいと考える。

1. 近代社会以降の宗教とは何であったか——世俗化論再考

(1) ポストモダニズムの宗教としてのオウム真理教

オウム真理教は、日本の宗教史の中では、阿含宗・GLA 教団のような、新新宗教と呼ばれる、それ以前の新宗教（天理教・創価学会等）とは異なる、新しい宗教の系譜に繋がるものである²⁾。が、さらに、新新宗教より新しい側面をもち、自己啓発セミナーや精神世界といった昨今の文化現象や新しい宗教現象と近い関係をもって、いわば、新新宗教以降のポストモダニズムの宗教として、考察されるべき側面をもっている。

そこで、現在、ポストモダニズムと宗教を巡る議論や、ポストモダニズムの宗教を代表とすると思われる、ニューエイジ運動（精神世界）についての議論も参照することで、オウム真理教の社会的・宗教的コンテクストを見ていく必要があるだろう。

そこで、ポストモダニズムと宗教を巡る議論、ニューエイジ運動を巡る議論を見ると、ここでは、これらの諸現象が、これまでの宗教の中核をなしていたような、組織性や教祖の存在をひどく欠いているため、宗教の定義そのものを揺るがし、いわば宗教とは何か、そして（現代）社会とは何かといった議論にまで遡るものとなっていることがわかる。特に、新しい宗教現象は、一方で、オウム真理教などカルトに見られる反社会的側面をもつが、他方、ニューエイジに見られるような社会との融合の側面（世俗化的傾向の強さ）をもつため、一旦近代主義として捨てられた「世俗化論」を生産的に再構成しようとする試みを導いている。「世俗化論」の再考、すなわち「近代社会と宗教の関係」の再考が、「ポストモダニズム社会と宗教の関係」の分析と関わることとなるからである。本稿は、ラカン派精神分析理論の枠組みから、「ポストモダニズム社会と宗教の関係」を分析することを目指す。その際、「世俗化論」の再考を行っている、ブルース（1996）の議論に触れ、ラカン派の枠組みからこの議論を支持した批判検討し、この議論をポストモダニズム社会の議論へとつなげていきたい。

(2) 宗教の定義再考

ブルース（同）は、「世俗化論」を継承し、モダニティは宗教を掘り崩し、個人が自然や超自然的世界と関係する媒介となるときの以外では、大きな役割を果たすことはないとする。そしてそのケースとして、文化的防衛と文化の移行の2つのケースを挙げる。前者は、異なる文化や社会同士の衝突において、宗教が集団のアイデンティティを担うケースであり、もう一つは、ある社会からある社会へ社会が移行するとき、やはり宗教がこの移行を支えるケースである。後者は、ウェーバーのプロテスタンティズムの倫理についての考察を参照している。

世俗化の否定の論証としては、アメリカでの宗教の隆盛がよく例として出されるが、ブルースは、これに対しても、アメリカで起こっている、デノミネーションを挙げることで、反批判する。また、世俗化論の強力な否定論者スタークとベインブリッジ（1985）の議論につい

ては、例えば、彼らが「ある社会における宗教の総量は歴史的に一定だ」とする議論に対して、ブルースは、スポーツ、ナショナリズム、社会主義運動のような、宗教との機能的等価物を挙げて、宗教を求めるような人間の普遍的なニーズが他の領域に移行する可能性を述べている。

さらに、本論のテーマと関わる、1970年代からの新しい宗教運動についての議論を見よう。

近代社会においても宗教が存在するのは、ゲーレンや彼の影響を受けたバーガー（1969）らが示唆する、「world-openness」という条件をもつ人間にとっての本質的な要請であり、スタークとベインブリッジ（同）は、宗教の存在は必然的なものであり、世俗化は不可能であるとする。例えば死のような避けられない事態に対し、宗教のみがそれを緩和できるような、超自然的概念をもつからであるとする。そしてキリスト教の人々は超自然主義から移行してより世俗的になっているとはいえ、そのあいだのギャップを埋めるものとしてむしろ新しい宗教が起こっているとする。これに対し、ブルースは、今世紀始めイギリスの成人の25パーセントはキリスト教の教会の成員だったのに現在は10パーセントであるとし、3600万人の成人が教会を離れたのに、新宗教運動の成員はせいぜい5000人か6000人だとし、ここでも世俗化論を強力に押ししている³⁾。

以上のように、ブルースは、世俗化論を支持すると共に、同時に、近代社会以降の宗教の様態を明確に規定している。特に最近の多くの、エスニシティと宗教が強い関係をもつ現象については、文化防衛論等で説明されることとなる。それゆえ、70年代からの新しい宗教運動も、彼にとって、これまで宗教学において「宗教の復権」として語られてきた事態ではないこととなる。現在の事態について、彼は、ウォリス（1978）が行った、新宗教運動の中の世界否定的運動と世界肯定的運動の分類において、現在では後者が多いとし、ニューエイジにはカウンターカルチャーの要素はなく、社会的力は弱いだろうとする。

(3) ポストモダニズム社会における世俗化論の根本的再構成の必要

私は冒頭にあげたように、ブルースの世俗化論に概ね同意し、宗教の機能を、文化防衛と移行に見る議論にも同意する。特に、文化の防衛・移行における宗教の機能は、精神分析的に言えば、「移行空間」とよばれる領域の存在や構造によっても説明しうる⁴⁾。

が、とはいえ、ブルースは、エスニシティが関わる文化防衛についての宗教分析は優れているとはいえ、ニューエイジにおいては、そこで何がなされているのか十分分析しているとはいえないように思われる。もちろん、ブルースはすでに以下のような分析を行っている。

彼は、70年代以降の宗教運動は、カウンターカルチャーの運動のように、物質的には豊かでありながら自分自身の人生に何かが欠けていると感じる中産階級の人々の補償物となっているとする。ここでは、50年代の社会学者が考えたように、職業は、社会の善に対するコミットのような共同性をもつものではなく、表現主義的な職業の中で自己実現の領域になってい

る。そして、ニューエイジにも強く見られるのは、同じような教育の程度（大卒）をもちながら、同じ訓練を受けておらず、他の人に独占された職業に対し、その科学的権威と職業的権威を否定する傾向である。ブルースは明示的に述べているわけではないが、これらの議論を整理すれば、ミドルクラスの自己実現欲求をもつ人々にとって、自己実現がもっとも共同的にも評価されるような、職業という領域を通して達成されていないとき、その補償機能として宗教が働いているということになるだろう。

が、この時、彼のいう、文化防衛機能はどのように働いており、また文化が移行するとすれば、どこからどこへ移行するのか、ブルースは全く説明していない。特に、70年代以降の宗教のあり方を、これまでの宗教学（特に日本の宗教学）が行ってきたように、ただそれ以前の宗教と同次元において形式的に分類するのではなく、社会の構造変化に応じた宗教の構造変化として論じなければならないだろう。さらに、今指摘した点とも関わるが、ブルースの議論は、モダニズムの論理の内部での議論であり、ポストモダニズム社会についての考察は欠いている。

ブルースは、スタークやベインブリッジ他のいう、人間が意味を求める機能に対し宗教が答えうる機能を否定しているわけではないが、先に見たように、他の近代システムによる代替可能を簡単に示唆しており（とすればどうして文化の防衛と移行に関して宗教が特権的役割をもつのか）、また、ポストモダニズム社会において、多くの近代システムの機能が掘り崩されていくことを考えているわけではない。ブルースが依拠するウェーバーは、近代社会のシステムそのものを掘り崩していくポストモダニズム社会のあり方を予測していたわけではないだろう。この点において、ポストモダニズム社会への移行においてグローバルな文化的防衛として現れている、ニューエイジの側面を見逃しており、社会分析としては不十分なのである。

この点については、NRM（New Religious Movement）という名称がもつ新しさの問題とも関わってくるだろう。西洋では、ウェーバーを始めとし、正当な教会の会員組織であるチャーチ、それに対し逸脱的である組織のセクト、さらに逸脱的でありより神秘的なグループとされるカルトの三類型が取られてきた。スタークとベインブリッジ（1985）は、トレルチの影響を受けたウェーバーのこの分類には価値観が入りこんでおり、カルトをネガティブなものとして捉えているとして、カルトをセクトと同じ逸脱的組織であるが、セクトが伝統的な信念や実践に基づいているとすれば、カルトは、新しい信念や実践に基づくものとして、機能的な分類へと置き換えた。こうした動きの中で、カルトのもつネガティブなイメージを払拭しようと、セクト・カルトを意味する、New Religious Movement という名称が使われるようになったのである。が、これに対し、さらに Hexham I. と Poewe K.（1997）は、NRM は、従来のカルト概念と代替可能なものではなく、グローバル現象として新しいものとして考慮しなければならないと指摘した。これまでの世界宗教もそれはそれでグローバル文化だったわ

けだが、それでも例えばキリスト教においても、メタ文化としてのキリスト教とローカル文化との間に調和が見られたのに対し、NRMでは、その多様性そのものの中に浸っているとしている。

以上のように、70年代以降の新新宗教やNRMなどの出現と宗教変容は、現在のポストモダニズム社会への移行やそこでの宗教の変容と関わる現象であり、それをふまえた世俗化論の再構成、すなわちポストモダニズム社会と宗教についての構造分析が必要であると思われる。私は、ニューエイジの心理療法宗教としての側面が、近代社会における生活世界の解体に対する、グローバルな文化防衛となっていることを主張してきた⁵⁾が、ブルースにはこういった視点が欠けており、文化防衛の概念を、近代社会の相対化の側面から再構成する必要があるだろう。

そこで、次には、オウム真理教をこういったコンテキストから見ていこう。

2. オウム真理教

伊藤（1997）も指摘するように、宗教学では、カルトをニューエイジや宗教からの逸脱として捉えることが多い。それは宗教学の防衛でもあるし、また、反社会的あり方を宗教学の倫理として受け入れるわけにはいかないため、実際はそれは「健全」な見解であるが、とはいえ、ではなぜその逸脱が起こったのかについて十分議論されているわけではない。どこが間違っていたのかが指摘されるに留まっている。特に、逸脱がもっていた時代性が、「健全な」宗教のもつ時代性とどう交錯するのかが問われなければならない。

そこで、そういったコンテキストの中でも、オウム真理教を逸脱と捉えるがその現代的傾向を指摘している島蘭と、オウム真理教の新しさをより示唆している大澤の議論を見ておこう。

(1) 島蘭の議論

島蘭の理想的な宗教観は、生活世界に近いものであり、近代社会の成立によって生活世界から疎外された人々が補償として作り上げる空間として宗教はイメージされている⁶⁾。それゆえ、オウム真理教は、その技術主義、人間関係の排除、組織の官僚主義、権力主義等々において批判されている。島蘭の宗教学的立場は、この意味で、多くの日本の宗教学者の立場と同様、新宗教を擁護するものである。新新宗教の出現は、これまで新宗教を擁護してきた中核宗教学者たちにとっての「事件」であったともいえるだろう。が、島蘭の特異な点は、生活世界への共感が高いため、社会的組織として制度的に明確な新宗教だけでなく、より組織性の緩いニューエイジにも共感が抱かれている点である。もちろん、後の議論（島蘭1997）では、ニューエイジが従来のような組織性をもたないがために暴走する危険の可能性も示唆している。しかし、大澤のように、それがポストモダニズムの宗教がもつ根本的な困難をはらんでいるとして、オウム真理教の分析と結合されているかどうかは曖昧である。すなわち、

先に示唆したように、ニューエイジの動きからもオウム真理教は逸脱例として排除されるように思われる。

島蘭（1997）は、オウム真理教を、現世主義の論理の強い日本における、歴史上まれにみる「現世超越の宗教」であるとする。島蘭のオウム真理教分析では、オウム真理教において、タントリズムに含まれている、技術主義・操作主義と強烈な生理＝身体的体験、それと関わりあったグル崇拜の中に暴力の契機があるとする。そして、高島（1997）の議論を引きながら、タントリズムには、最後にある絶対肯定の悟りの前に、徹底的な否定の契機が存在するとし、オウム真理教にはこれが欠けていたとする。「真我」に連なる自己が再肯定される際に必要な、否定の契機を生じさせる、隔絶した人格的絶対者としての神（シヴァ神）が欠けているとするのである。高島によれば、オウム真理教では、天台本覚思想に近い形で、グルとの同一化による安易な肯定がなされ、また、生理的レベルでの意識の変容状態が安易に神秘体験とみなされる傾向があったとする。

以上、全体としては、新新宗教に対しなされた批判の要素がここでも使用され、同時に、オウム真理教における、教祖への従属や官僚主義などが強く指摘され、教義としての否定の契機の欠如が問題とされている。

次に大澤の議論を見ていこう。

(2) 大澤の議論

大澤（1996）は、見田の議論を引きながら、新宗教から新新宗教への転換は、「理想の時代」から「虚構の時代」への転換と一致するとする。「理想の時代」とは、貧しさ等々から社会が全体として理想へと疎外されている時代であるとし、「虚構の時代」とは、1970年代から始まる、情報化され記号化された疑似現実（虚構）を構成し、差異化し、豊穡化し、さらに維持することへと、人々の行為が方向づけられている段階であるとする。大澤は、60年代末の学生運動をあげ、この運動が、「理想の時代」の果てにあった運動であったとする。彼らは理想の否定のみを掲げることで、かろうじて理想の時代に繋ぎ止められていたとする。そして、連合赤軍が理想を究極的に維持しようとして虚構へ反転したとすれば、オウム真理教は、虚構を維持しようとして、理想（現実）として反転したのだとする。特に、麻原個人がもっていた、理想の時代の属性のような、貧病争が、理想＝現実への志向を混入させたのだとし、そして虚構から反転してきた理想は、あらゆる理想の中で一致して否定的に評価されてきた、「世界そのものの全的な否定」を理想として措定したのだとする。そして、世界を否定する瞬間（最終戦争＝ハルマゲドン）は、先送りされてはならず、十分に近接した未来に起こらなくてはならないがために実行されたのだとする。

大澤の議論は、オウム真理教を「虚構の時代」の症候と見る点で、島蘭よりもオウム真理教の新しさを引き出そうとしているといえるだろう。彼は、これをポストモダニズム社会の

困難と見、さらにポストモダニズムのイデオロギーである、「相対主義の困難」としても読み換え、そこに時代の危機を読みとっている。

今見た点は、宗教が制度としてもつべき絶対性が虚構の時代に摩滅することに際し、その病理的な再構築について語ったものであるが、一方、絶対性の構築の不在と制度的な困難による、その他の症候としては、他者が極限的に身近なものとなり、他者陰謀説やスパイ説が浮上するとする。これは、オウム真理教と社会を巡る妄想的な相互反射にも現れているとする。また、このような他者と自己の妄想的な相互投射の性質についていえば、まさにサリンとオウムの身体がそういった相互関係をもつとする。オウム真理教が修行を通じて獲得しようとした身体は、波動として実感される身体であり、その身体は、言語的な疎通に媒介されることなく他者に直接に参入できるものであり、サリンは、クングリニーのエネルギーを励起状態におき、流体・気体と化した身体と同じものだからである。このような自己に内在する善と他者に想定される悪の同一的両義性は、情報に対する態度についても現れているとする。

また修行実践については、言語という媒介を経ないため、極限的に直接的なコミュニケーションが行われ、自己であることと他者であることが圧縮され、自己の同一性に解消できない過剰性（身体の「そこ」性とよぶ）を生みだし、その過剰性を麻原の身体へと収束させるとする。主体の自己同一性を保証するのは、身体の志向的作用（知覚や感覚を始めとする任意の心の働き）の帰属を直観的に感じられることであるが、これに対し、身体の過剰と大澤が呼ぶ、帰属先がはっきりしないような現象において、この身体を麻原が回収するのであり、信者は、一切の判断をゆだねうる他者に対し、自我を空虚化するのだとする。この点については、通常の宗教でも身体の過剰という事態は起こっているはずなので、オウム真理教に見られるとされる、言語の媒介の不在が特別にもつ意味を考察する必要があるだろう。また、この直接的コミュニケーション（シャクティ・パット）は、ヘッドギアなどによってメディア化され、大量生産を可能にしたとする。

また島藺や他の宗教学者と同様、空性が来る場所に真我が来てしまうことの問題を指摘し、他者は不在の場所に位置してこそ現実空間を可能にするのに対し、この点で、麻原はサリンとしての他者を生み出すと共にそれを同時に破壊しなくてはならなかったのだとする。

また細かい点では、オウム真理教の中で、オタク的な空虚な言葉が好まれたことをあげ、言語がもともと現実に対してもつ仮構的・構成的性質を純粹に表現しているとする。また、オカルトと科学の混融は、麻原がもつべき超越性が俗物としての内在性（経験性）に完全に浸食されていることと同一の言説編成の問題であるとする。

大澤の議論は、他者の次元が不確定になってくるとき、他者が最も身近なものとなり、自己と他者が相即しあう困難を、修行の目的である身体とサリンの同種性、情報のもつ両義性等においてうまく描き出している。また、空性の場所に真我がくことで他者を構成し同時に攻撃しなければならなかった様相を良く捉えている⁷⁾。

しかし、それぞれの議論は、今一つ全体としてゆるやかにしか繋がっていない印象を受ける。直接的コミュニケーションの議論や空虚な言葉の選好、オカルトと科学の混融などの具体的な論点も、結局、虚構の時代において、資本の運動のように理想が先送りされながらある超越的な場（理想）とそれによって可能となる現実が構成されていたのが、これが磨耗してきた事態がオウム真理教の状況として現れており、オウム真理教はまさにその困難を引き受けたがために、究極的な死をもって存在を構成したとする、単一の論理に回収されてしまう。多様な現象の分析は、構造として把握されることはなく、あらかじめ立ててあった単一の論理へ回収され消失してしまう。言説の不在や身体の直接的コミュニケーションといったテーマについていえば、他者の設立と言説の関係や、麻原に投射された過剰な身体がサリンとして表象されるというレベルと、他者の設立という議論はうまく繋がっていない印象を受ける。これは大澤の議論全体に見られる特色であるが、特に宗教のような、言語と身体が交錯する領域についての議論になると、その曖昧性がより明らかなように思える。

例えば、先述したように、全ての宗教はまず過剰な身体を教祖の側で回収するのではなかったのか。その場合、いったい麻原と他の教祖にはどのような違いがあったのだろうか。また、大澤は、言説の媒介の不在を指摘しているが、オウム真理教は、一方で、他の新宗教にも増して、原始仏教についてのマニャックな言説を収集していたのではなかったのか。新新宗教の個人主義と麻原への絶対的帰依はどういう関係をもつのかなどなど。

そこで、ここでは、身体と言語の交錯そのものを構造的に論じる精神分析的な議論が必要だと思われる。精神分析的議論は、全ての宗教が過剰な身体を処理しながら最終的にそれを言説として回収していることを示唆できる。また、大澤のいう、身体の志向性とその帰属の問題についていえば、もともと彼のいう、自己と他者が帰属先を浮遊させあうような間主観的身体連鎖があるのではなく、もともと主体とは他者であることを示唆している。主体の感覚は、他者の言語を通じて組織化され、自身のものとなるのである⁸⁾。それゆえにこそ、他者と現実が怪しくなると、自己同一性は解体してくる。麻原への強い転移は、むしろもともと主体を構成した他者への絶対従属の再現によって主体を再構成する試みの内にあるのであり、宗教とはこの意味で、社会の人工的な構成に他ならない。それゆえ、過剰な身体が麻原に回収されたことに種別性を見るのではなく、それが宗教的言説としてどのようにピン止めされたか、その種別性の部分を考えなくてはならない。そこで、この点を次に考えてみよう。

(3) ラカン派の枠組みから見たオウム真理教

大澤や島薮がすでに指摘したように、オウム真理教には、否定の契機が不在である。ということ、精神分析的には、隠喩と呼ばれる、世界の説明原理のレトリックが不在であり、それは去勢の契機と呼ばれる、ある種の現実の断念（＝世界の説明のレトリックを受け入れ、世界の知についてそれ以上欲望しない）が不在であることを意味している。ここでは、修行

に見られるような反復強迫と呼ばれる症候的事態が、隠喩的な言説と結合せず、修行と言説の両者は分裂的に存在する。オウム真理教において、原始仏教の言説や科学的言説はオタク的に（閉所的に）豊かであった。

つまりここでは、大澤がいうように言説が不在なのではなく、隠喩としての言説、文化としての高度な言説が不在なのである。精神分析は、身体と言語という異質なものが結合するのは、他者および対象関係が媒介するからであり、それは対象となるような言語としての隠喩が媒介するからであると示唆している。宗教および文化が与えるのは、言説におけるこの隠喩なのである。

オウム真理教における隠喩の貧困さは、それゆえテクノロジーという現実の力能によって埋められようとする。隠喩の高度さとは、比喩や言説が現実との関係をもって、現実と距離をもち、リアリティをもって人々に受け取られることを意味しているが、オウム真理教は、隠喩の貧困さをまさにテクノロジーの力能によって埋め、大澤のいうように虚構を現実化したといえるだろう。その意味で、オウム真理教の文化性は低く、それは日本のポストモダニズム社会の文化の貧困さとつり合っているものであったともいえる。それは、社会空間がゲームや商品やイメージによって埋められている日本文化の鏡像でもある。

さらに宗教は、対象関係を言説としての隠喩以外の様々な装置によっても補完する。音楽や美術などがそうであるが、オウム真理教におけるテクノロジーは、隠喩的な言説の不在と同様、芸術のような隠喩の装置として働かなかったことに注意しよう。一方、マンガやアニメのようにやはり日本文化の鏡像的産物はあったが、いわば虚構の空間（幻想の空間）に人々を憩わせる装置も存在していなかった。

共同体の構成も一つの対象関係の構成である。オウム真理教の中には人間関係は不在で、麻原との関係も、非常に人工的なものとなっている。また、そこへ対象関係の苦手な理工系のおタクたちが呼応するように集まってきている。

このように、単に、大澤のいうように、虚構の時代を突き抜けようとしたというよりも、虚構の時代においても、人々に世界の安定性を与えるような、生活世界に内在する装置を人工的に構成する契機に欠けていたと考えられるだろう。宗教の内実とは、この点にあるからである。こういった点を議論しなければ、宗教の種別性は議論できなくなる。

大澤の議論は、ポストモダニズム社会における意味の不在を、いわば哲学の身ぶりを通じて再現しているに留まっているだろう。精神分析の枠組みは、これに対し、意味の内側から、いわば神経症の内部から、分析するのではなく、主体がもともと意味の中に棲まうのではなく、対象関係に支えられ（共同体、芸術的装置＝宗教的装置）、また身体と言語を結合させる隠喩としての言説（芸術的言語、宗教的言語、より高度な哲学的言語）に支えられることを示唆している。

そして、すでに文化が対象関係を構成不能であり枯渇しているように、その補完物（文化

と主体の防衛)として働く宗教も、その枯渇の中で、人工的に何を材料にしどのように再構成したかという具合に問題を立てるべきだろう。

この点については、次に、精神世界の事例を見、それと比較することで、ポストモダニズムと宗教の関係についてのコンテクストを押さえながら考えていこう。

3. 精神世界とオウム真理教

オウム真理教が教祖や教団の枠組みをまだもっているとすれば、それが極端になくなりつつあるのがニューエイジ＝精神世界⁹⁾である。

まず、私の調査¹⁰⁾から、精神世界の特徴を見てみよう。

精神世界の成員には女性が目立つ。また、ブルースの議論を裏づけるように、就職後何年かでキャリアの発展に躓き、アイデンティティ不安に悩んでいる。が、特にそれがすでに心身症のような形で重篤な症状として現れている点が見える。この意味で文化防衛以前に、主体の解体を防ぐものとして緊急的に精神世界は作用している。また、ローカリティの要素をほとんど排している精神世界では、文化的な防衛や移行という意味は欠如している。これは、先述したように、すでにローカリティをもつ文化への移行そのものが困難な、グローバル化した現在を象徴しているといえる。彼女たちは、それゆえ、精神世界に留まり移行先の文化をもたない。むしろ、精神世界そのものが生活世界の解体¹¹⁾に対し、拡大しながら防波堤となっているともいえる。この点では、オウム真理教の理工学系信者やオタクたちにおいても、やはり文化的にはすでにローカリティを脱した場所において、文化的移行先をもたない点が見られ、彼らとの共通性が考えられるだろう。

ここで、両者の比較のために、両者の結節点としてのラジニージという補助線を引いてみよう。オウム真理教が仏教に依拠し、悪や罪、カルマなどの否定的要素を言説内部に内在させているとすれば、68年以降の宗教運動のもつ新しさを示唆するように、ラジニージは、伝統的宗教からは切断され、内部に悪をもたない、絶対肯定的宗教である。教祖は存在しながらもその存在と帰依も否定する。実際、ニューエイジのさまざまな活動は、ラジニージの活動者であった者たちが始めたり何らかの形で関わっていることが多い。オウム真理教と精神世界の中間にある、ラジニージでは、教祖への帰依はあるが、組織自体は志向されていなかった。また、教祖への関係も、アンビヴァレンツなものとしてある。ではここで、オウム真理教がラジニージのあとにあるとすれば、時代の流れからいって、それは他者依存への回帰を意味するのだろうか。そこで、オウム真理教に見る、教祖と信者の関係のある種の新しい質を考える必要がある。

その前に、精神世界に見られる、他者に対する態度をここで先に見ておこう。精神世界の成員に特徴的でオウム真理教と異なるのは、彼女たちに見られる、他者への依存および権威

に対する、決定的な否定である。これは、具体的な他者との距離を媒介する象徴的なものの不在ゆえに、家族などを通じて他者からの暴力を受けた、アダルトチルドレンなどにも見られる傾向であり、他者を恐怖し、具体的な他者からの圧力を憎悪している状況とも類似しているだろう。精神世界の内実の多くは宗教化された心理療法であるが、そこでは超越的な他者は自己の無意識である。他者を極端に嫌うとすれば、自己の中の内なる他者は何とか受容可能だろう。ワークの中で、最終的にドリームワーク（夢についてのワーク）が彼女たちにとって最も安全だと考えられ、そこにたどり着くことが多いのもその傾向を示している。

精神世界で見られる他者の特質がこのようにある時代性をもっているとするば、それはオウム真理教にとってはどのようなものとしてあるのだろうか。ここで、オウム真理教における信者のパーソナリティを見ると、村上春樹のインタビューから垣間みられるように、そこには、精神病的な¹²⁾頭の堅さが見られる。信者の村井に代表されるように、そこでは主体以前の分裂病的な様相がかいま見れる。麻原は、こういった分裂的な主体にとっての人工的な他者として機能したのではないか。麻原は、前時代的負の属性をもつ主体であったが、やはり対象関係を剥奪され、精神世界の一部の成員のように虐待を受けてきている。麻原は対象関係を一切拒んだ宗教を、分裂的な言説と反復強迫的な身体のみでつくりあげ、信者たちも同じように、麻原とは異なる構造をもちながらも対象関係に対する回路をもたため、この圏内でのみしか生きられなかったのである。麻原のこの力動的構造に対し、この圏内に魅きつけられてきたテクノオタクたちは、麻原をテクノロジーの側へとより引っ張っていく可能性をもっていただろう。この両者の出会いは、必然的なものというより、ある種の時代的親和性をもったものと考えべきだろう。以上、オウム真理教の他者は、ポストモダニズム的人工的他者であるとするば、それは、ラジニシや精神世界よりもある種の新しさをもつものかもしれない。

オウム真理教と精神世界は、どちらも、人間存在の安定に不可欠な対象関係に欠如を抱えている点で共通し、時代的症候としての共通性をもっていて、同時に時代の異なった症候としてそれぞれ存在しているといえるだろう。ジェンダー的には、男性の宗教と女性の宗教という割り振りもできるだろう。精神世界では、力の審級は望まれておらず、エコロジー的であり、言説を否定し身体へと傾いている。オウム真理教は、隠喩が不在なために、激しい修行という反復強迫と、テクノロジー的、またはマニャックな言説によって、麻原を通じ世界が構成されようとする。どちらもこれまでの宗教の装置が効かなくなったところで、起こっている現象であり、そして同時に、いわば、やはり一つの文化防衛としての異なる宗教なのである¹³⁾。

注

1) 藤原（1996）は、オウム真理教事件以降、内在的理解＝文化批判型をとってきた研究者たちは、

- 対象に近づくことを対象の擁護だとみなされがちであり、この方法から後退していると批判している。藤原は、現代の宗教・社会現象は、殺人といった倫理の前提をも学問的に問い直すような、根本的な分析が必要であるとする。私もこの見解に同意するが、そのためには殺人に対する禁止を生活世界の前提とする研究者の「自然な感覚」そのものを相対化し分析することが必要であり、そのためには、主体や生活世界の構成に関わる、精神分析的構造を理解することが必須であると考える。
- 2) 新新宗教の特徴は、1) 入信動機が、貧病のような生活苦から生の空しさへと移行、2) 現世外の霊的世界を重要視し、現世離脱の志向が強い、3) 心身変容技法への強い関心、4) 組織の共同体的つながりよりも個人に価値をおく、5) 終末の意識やメシアニズムをもつ文日設に見られる(島蘭1992)。なお、新新宗教の特性は、後に見る、NRM (New Religious Movement) にも重なる傾向であり、また、「宗教の個人化」は、1960年代に、パーソンズ (1960)、バーガー (1967)、ルックマン (1967)、ベラー (1970) などによって指摘されている。
- 3) 現在、NRM はヨーロッパに2,000くらいあるだろうとバーガー (1999) は指摘している。メルトン (1993) は、ヒューマンポテンシャル運動を除き、アメリカで1000件見積っている。島蘭 (1991) は日本において800から2,300を見積っている。
- 4) 宗教の存在を精神分析の議論から説明しようとする試みは、宗教学の中にすでに多く存在し、ここに見られるような、ウィニコットの移行空間論から説明しようとする試みもある。
- 5) 1999年宗教と社会学会での報告など。なお、この議論は、樫村 (1999c) にまとめた。
- 6) 島蘭が民衆に対してもつ規範的関心については、島田 (1994) が指摘、批判している。
- 7) これは精神分析的に言えば、他者の統合がうまく行かないとき退行として起こる病的な状況であり、クラインのいう、妄想一分裂の体制、ラカンのいう、パラノイア—想像的状況である。他者—対象に対する両義的感情とそれが混合する様態は症例において良く観察される。
- 8) 詳しくは、樫村 (1998a) を参照されたい。
- 9) 厳密に言えば、島蘭 (1996) の分類するように、両者は異なる外延を持つが、ここでは便宜上、同一として考える。
- 10) 昨年度東京女性財団の援助を受け、福田はるみと共にいった、30人のインタビューである。
- 11) この点については、脱埋め込み化とグローバル化の過程についての議論やリスク社会論 (ギデンズ1998、ベック1986、1998) などを参照されたい。
- 12) 精神病者の頭の堅さとは、意味がないことを語ることにあるのではなく、先述したように、多領域の現象を自在につなげ柔軟に思考するために必要な隠喩が欠けているからである。くわしくは樫村 (1998a)。
- 13) ここで、日本という文脈で見た場合、彼らに対象関係が不在であるがために (他者との関係が不在)、近代主義的な個人主義が目指されようとしている点で、新しいともいえる。それは、いかに社会から見て異様な犯罪的な集団とはいえ、彼らが、日本社会や他者と渡り合うときの、個人主義的なあり方においてみられることである。また精神世界は、他者に対し、無関心ともいえる寛容さを示している。彼女たちも実際、殺人を悪と考えない傾向をもっている。ここで精神世界の寛容さを単純な世俗性と捉えることは誤りである。

参考文献

- Barker E. 1999 *New Religious Movements*, Wilson B. and Cresswell J. ed. *New Religious Movements*, Routledge
- Beck U. 1986-1998 『危険社会』, 東廉他訳, 法政大学出版社
- 1998 *Politics of Risk Society*, Franklin, J. ed. *The Politics of Risk Society*, Polity Press
- Bellah R. 1970 *Beyond Belief*, Harper & Row

- Berger P. L. 1967 *The Sacred Canopy*, Doubleday
 1969 *The Social Reality of Religion*, Faber & Faber
- Bruce Steve 1996 *Religion in the Modern World*, Oxford UP
- 藤原聖子 「『鏡』と『擁護』」——オウム真理教によって宗教学はいかに変わったか 『宗教学年報』 13
- Giddens A. 1998 *Risk Society: the Context of British Politics*, Franklin, J. ed. *The Politics of Risk Society*, Polity Press
- Hanegraaff Wouter J. 1998 *New Age Religion and Western Culture*, Suny
- Hexham I. and Poewe K. (1997) *New Religions as Global Cultures*, Westview Press
- 伊藤雅之 1997 「精神世界とニューエイジ」 『宗教と社会学会別冊1997』
- 梶村愛子 1998a 『ラカン派社会学入門——現代社会の危機における臨床社会学』 世織書房
 b 「自己啓発セミナーの困難」 『現代思想』 7月号, 青土社
 1999a 「近代社会／社会学の解体と精神分析」 『情況』 6月号, 情況出版社
 b 「精神世界の社会性と宗教性」 『宗教と社会学会別冊1998』
 c 「グローバルゼーションとニューエイジ運動」 『愛知大学文学論叢』 120号
- Luckmann T. 1967 *The Invisible Religion*, Macmillan
- Melton G. 1993 *Encyclopedia of American Religions*, Gale
- 大澤真幸 1996 『虚構の時代の果て』 ちくま新書
- 島田裕巳 1994 『いま宗教をどうとらえるか』
- 島蘭 進 1991 *New Religions and the New Spirituality Movement*, paper for Humanistic Studies Conference
 1992 『新新宗教と宗教ブーム』 岩波ブックレット
 1996 『精神世界のゆくえ』 東京堂出版
 1997 『現代宗教の可能性』 岩波書店
- Stark Rodney and Bainbridge William S. 1985 *The Future of Religion*, U. of California Press
- 高島淳 1997 「『宗教体験』としてのオウム真理教」, 『宗教と社会』 別冊
- Wallis, Roy 1978 *The Rebirth of the Gods?*, Queen's University
- 付記 本稿は、1999年10月愛知大学における社会思想史学会第24回大会インフォーマル・セッション「宗教をめぐる社会思想」の報告原稿を加筆補正したものである。